

**TRUYỀN THÔNG NGHI LỄ TÔN GIÁO ĐỊA PHƯƠNG
VÙNG ĐÔNG NAM TRUNG QUỐC THÁCH THỨC VỀ MẶT
ĐỊNH NGHĨA TÔN GIÁO VÀ LÝ LUẬN NGHI LỄ
(Phần 1)**

***Tóm tắt:** Bài viết bắt đầu từ việc miêu tả nghi lễ tôn giáo ở một thôn thuộc vùng Hưng Hóa, tỉnh Phúc Kiến, Trung Quốc vào dịp rằm tháng Giêng. Bài viết bàn về nghi lễ từ các góc độ khác nhau; không những nêu lên vấn đề mà nghi lễ này đặt ra đối với định nghĩa tôn giáo, mà còn tìm hiểu hàm ý lý luận nghi lễ ẩn chứa trong đó. Ban tổ chức của nghi lễ này có kỹ năng điều hành rất linh hoạt. Họ vừa tạo ra bản sắc địa phương, vừa thu nhận các nguồn vốn và biểu trưng nhà nước, tạo nên một “chính quyền thứ hai” ở trong vùng, tham dự nhiệt tình vào hoạt động chính trị, kinh tế và văn hóa địa phương.*

***Từ khóa:** Nghi lễ tôn giáo, Phúc Kiến, Trung Quốc, định nghĩa tôn giáo.*

Đồng bằng Bồ Điền vùng Đông Nam Trung Quốc là nơi diễn ra nhiều nghi lễ cộng đồng sôi nổi, đa dạng, thu hút sự tham gia của đông đảo dân chúng. Lễ hội lớn nhất là Tết Nguyên tiêu hàng năm, gồm có đám rước thần linh, lên đồng, diễn kịch, múa rối, thực hành nghi lễ Phật giáo, Đạo giáo và Tam Nhất giáo. Các lễ vật thờ cúng được nhà đền và các gia đình chuẩn bị phong phú. Các đoàn kịch nghệ, đội rước, đoàn tế từ vùng phụ cận nườm nượp đến tham dự lễ bái. Tiếng pháo hoa lẫn hương khói nghi ngút. Nhiều kết cấu nghi lễ cùng phát huy tác dụng hỗ trợ nhau trong lễ hội này.

Những hoạt động nghi lễ đó liên quan đến cộng đồng. Nói cách khác, mỗi người đều sắm phần vai trò của mình trong nghi lễ. Vai trò này thay đổi theo vòng đời: thời thiếu niên thì cầm đèn lồng, dâng hương; thời

* GS.TS., Khoa Nghiên cứu Đông Á, Đại học McGill, Canada.

thanh niên thì tham gia gánh kiệu hoặc chuẩn bị đồ cúng; thời trung niên thì tham gia túc trực luân phiên ở ban quản lý đền làng; thời cao niên thì trở thành ông bà đồng, tham gia đội tế, đội kịch hoặc làm chủ tế. Những thanh niên hoặc trung niên do bận bịu làm ăn không trực tiếp tham dự các hoạt động nói trên, nhưng vẫn tham gia đóng góp tiền của cho mùa lễ hội ở đền làng và được công khai trước toàn dân. Họ có cơ hội để trở thành thành viên hoặc có vị trí lãnh đạo trong ban quản lý đền làng. Trên thực tế, rất nhiều đảng viên và cán bộ hưu trí cũng tham gia công việc đền làng, phát huy năng lực quản lý và quan hệ xã hội của họ trong việc chung của làng. Mạng lưới quan hệ xoay quanh đền làng như vậy đã hình thành nên một “chính quyền thứ hai”, vừa tham dự nhiệt tình vào công tác chính trị và kinh tế địa phương, bao gồm cải thiện đường sá, điện lực, thủy lợi, vệ sinh công cộng; vừa tham gia vào các hoạt động văn hóa địa phương như tổ chức nghi lễ, biểu diễn văn nghệ, gây dựng quỹ khuyến học, từ thiện, trông trẻ, dưỡng lão, v.v...

1. Sự phục hồi đáng kinh ngạc của tôn giáo dân gian địa phương

Từ năm 1979 trở đi, cùng với sự kết thúc của Cách mạng Văn hóa và bắt đầu công cuộc cải cách kinh tế do Đặng Tiểu Bình khởi xướng, nhiều nơi nổi lên phong trào tái lập các nghi lễ tôn giáo truyền thống với quy mô lớn nhất trong lịch sử. Theo thống kê của chúng tôi, ở Trung Quốc có khoảng 2.000.000 đền miếu được trùng tu và xây dựng lại, đồng thời với việc phục dựng và tổ chức các nghi lễ tôn giáo truyền thống bị thất truyền trong một thời gian dài. Các đền miếu nói trên thuộc tôn giáo dân gian địa phương, cho dù dưới đây, chúng ta sẽ thấy, thuật ngữ này cũng có vấn đề. Con số đền miếu được thống kê sơ lược đó hoàn toàn không bao gồm cơ sở thờ tự của Phật giáo, Đạo giáo, Islam giáo, Công giáo và Tin Lành. Nói cách khác, các đền miếu không thuộc năm tôn giáo được Nhà nước Trung Hoa công nhận (Phật giáo, Đạo giáo, Islam giáo, Công giáo và Tin Lành). Ở nhiều địa phương không có thuật ngữ nào phù hợp với loại đền miếu này. Đôi khi, chúng được cơ quan quản lý tôn giáo xếp vào loại hình cơ sở thờ tự của Đạo giáo.

Trong vòng 50 năm qua, các thành phố, thị trấn của Trung Quốc luôn là trung tâm điều hành chính trị, cải cách kinh tế và thể tục hóa với tốc độ nhanh chóng. Nhiều đền miếu và nghi lễ tôn giáo ngưng hoạt động hoặc trở thành bảo tàng; tạo thành một giới tuyến mà các thành phố, thị trấn, hương thôn của Trung Quốc từng trải qua.

Ở khu vực nông thôn, nếu giả thiết rằng, mỗi thôn trong số 680.000 thôn hành chính có khoảng 1.000 nhân khẩu, bình quân mỗi thôn có từ hai đến ba đền miếu, vậy thì có đến 680.000.000 người dân bằng các phương thức nào đó đã tham dự vào hoạt động nghi lễ của hàng triệu đền miếu. Ba mươi năm qua, số lượng đền miếu và phạm vi của hoạt động nghi lễ tăng trưởng một cách nhanh chóng. Có khoảng 200 triệu người lao động thuộc loại nhân khẩu lưu động ở khắp Trung Quốc ra đi từ nông thôn rồi gửi một khoản tiền khá lớn về quê để ủng hộ các hoạt động nghi lễ nói trên. Khi những ấn tượng về Trung Quốc của thời Cách mạng Văn hóa dần mất đi, nhường chỗ cho cảnh tượng những thành phố lớn như Bắc Kinh, Thượng Hải đang trong thời kỳ quá độ của sự phát triển, gần như không mấy người tìm hiểu về đời sống thường nhật của nông thôn và nền tảng nghi lễ của nông dân. Chủ đề của bài viết này nói về chức năng của nghi lễ truyền thống trong đời sống thường nhật. Nhưng trước khi đi vào bàn luận nghi lễ truyền thống, nhìn lại một chút về định nghĩa tôn giáo sẽ rất có ích cho việc lý giải các hoạt động đó.

2. Định nghĩa tôn giáo của Trung Quốc

Một số nghiên cứu đặt nền móng cho ngành Dân tộc học hoặc Nhân học Trung Quốc đã mô tả tường tận về xã hội người Hán những thập niên 30 - 40 của thế kỷ XX, trong đó thảo luận về hoạt động thực tiễn của nghi lễ ở một số địa phương. Sau năm 1949, dưới sự dẫn dắt của Học viện Dân tộc Trung ương và Học viện Cán bộ Dân tộc Thiếu số, việc nghiên cứu dân tộc thiểu số được quán triệt vận dụng theo mô hình Liên Xô. Trong mô hình nghiên cứu Dân tộc học đó, tôn giáo được định nghĩa theo trường phái chức năng, là nền tảng, cũng là một mặt lạc hậu của văn hóa dân tộc thiểu số. Mô hình phân tích này hoàn toàn không được ứng dụng vào xã hội người Hán, vì đã bị thể tục hóa bởi quá trình cách mạng hiện đại hóa liên tục từ Cách mạng Trung quốc và từ đầu thế kỷ XX trở đi. Vào những năm 1950 và 1960, việc nghiên cứu dân tộc thiểu số ở Trung Quốc chủ yếu xem xét làm thế nào để cải chính niềm tin tôn giáo và thực tiễn nghi lễ của nhiều dân tộc thiểu số. Đồng thời, Trung Quốc đã tiến hành cuộc điều tra xã hội với quy mô lớn nhất thế giới. Đây là một phần của phong trào cải cách ruộng đất, quy mọi nhà vào các giai cấp, đưa ra đánh giá đối với tài sản của các gia tộc, tự viện, đền miếu các nơi trên toàn quốc. Kho dữ liệu to lớn này vẫn chưa được sử dụng hết, nhưng hoàn toàn đóng góp một góc nhìn toàn diện để đi sâu tìm hiểu các phương diện văn hóa và xã hội Trung Quốc thế kỷ XX.

Những năm gần đây, các nhà nhân học đã triển khai nghiên cứu văn hóa Trung Quốc ở Đông Nam Á, Hồng Kông và Đài Loan. Năm 1974, Maurice Freedman cho rằng, tôn giáo Trung Quốc là một hệ thống thống nhất. Chủ trương của Freedman phần nào được xây dựng trên cơ sở cảm nhận của ông về công trình của C. K. Yang năm 1961, nghiên cứu của J. J. De Groot về Batavia và Hạ Môn (*The Religious System of China: 1892 - 1910*) và công trình của Marcel Granet ở Paris như *The Religion of the Chinese People* (1922). “De Groot và Granet đã chỉ ra phương pháp nhìn nhận một tôn giáo căn bản, đơn nhất thể hiện dưới nhiều lớp nguy trang trong xã hội Trung Quốc hiện đại với sự phân hóa đẳng cấp rộng rãi và hiện đại”¹.

Khái niệm tôn giáo truyền thống Trung Quốc do Freedman và một số nhà nhân học Phương Tây vận dụng là khái niệm thuộc trường phái cấu trúc - chức năng. Nó nhấn mạnh lĩnh vực tôn giáo/ văn hóa vĩnh hằng trong xã hội Trung Quốc. Quan niệm tôn giáo và văn hóa không thể tách rời nhau hoặc ngang bằng về giá trị này được nâng cấp từ quan niệm tôn giáo là hệ thống văn hóa do Geertz đề xướng. Chúng ta sẽ quay lại với vấn đề còn tồn tại về tính thống nhất của tôn giáo Trung Quốc mà các nhà nhân học đề xuất. Nhiều nhà phê bình nhân học, trong đó có Fabian (1972), Asad (1993), Feuchtwang (2006) đã chỉ ra rằng, khái niệm tôn giáo gộp với văn hóa của một số nhà nhân học có quan hệ mật thiết với mô thức sản xuất tri thức của Chủ nghĩa thực dân và Chủ nghĩa Á Đông. Mô thức phê bình hậu Chủ nghĩa thực dân cùng với sự thay đổi khách quan của điều kiện nghiên cứu nhân học đã dẫn sự phê phán bất ổn trong phương thức biểu đạt chính thể của bản thân ngành Nhân học².

Những trào lưu phê bình trong ngành Nhân học tồn khá nhiều thời gian mới ảnh hưởng đến Nhân học Trung Quốc. Ở đây, tôi chỉ thảo luận một số phản hồi trong đó. Một phản hồi quan trọng là cần dẫn dắt nền nhân học bản địa, để tìm kiếm và phát triển mô thức lý luận trên cơ sở kinh nghiệm Trung Quốc, không đem các khái niệm nhân học vốn sản sinh từ các nước Châu Phi và một số vùng khác để áp dụng vào Trung Quốc, hoặc đem những phát hiện tại một địa phương (Đài Loan) để áp dụng trên toàn Trung Quốc³.

Stephan Feuchtwang sớm đề xuất tính nhị nguyên (quan phương đối với bình dân) trong thực tiễn nghi lễ Trung Quốc, nếu không phải là tính đa nguyên thậm chí là tính đối lập tiềm ẩn (thần linh địa phương vừa có

tính bảo hộ vừa có hình thức ma quái). Quan điểm của ông khó thoát khỏi mô thức truyền thống văn hóa tuy tồn tại mâu thuẫn nội bộ nhưng vẫn có sự thống nhất⁴. Feuchtwang và Wang Mingming đã triển khai một số nghiên cứu so sánh về sự kiến tạo khu vực và chính trị địa phương ở Đài Loan và của cộng đồng người Trung Quốc (Feuchtwang gọi nó là chủ quyền thứ cấp)⁵. Wang Mingming trong công trình nghiên cứu của mình về việc sử dụng không gian của người dân đã nêu ra vấn đề phản kháng văn hóa mang hình thức địa phương đối với quá trình bá quyền của nhà nước thống nhất⁶. Nghiên cứu của Robert Weller ban đầu xuất phát từ khung lý thuyết thống nhất văn hóa để thử thuyết minh về tính thống nhất và không thống nhất của tôn giáo và văn hóa Trung Quốc trong khuôn khổ nền văn hóa thống nhất. Sau đó, năm 1999, ông nghiên cứu về chủ đề thay thế văn minh phản đối việc đem mô hình xã hội công dân và hiện đại hóa của Phương Tây áp đặt vào Trung Quốc, giả thiết về một truyền thống nghi lễ địa phương và các quỹ đạo phát triển khác nhau của phong trào tôn giáo hiện đại góp phần tái tạo đối với xã hội và nhà nước Trung Quốc. Nói chung, nghiên cứu của Robert Weller được hiểu là đã xa rời quan niệm về một hệ thống thống nhất của tôn giáo hoặc văn hóa Trung Quốc, ám chỉ về một Trung Quốc đa nguyên với nhiều mảnh ghép, hay nói cách khác là sự tồn tại tính đa dạng trong văn hóa Trung Quốc.

Năm 2000, Allen Chun thông qua nghiên cứu của mình về mối quan hệ quyền sở hữu trong nông thôn Trung Quốc ở Hồng Kông đã phá vỡ kết cấu bất khả xâm phạm của hình thức gia tộc, chống lại quan niệm văn hóa và tôn giáo thống nhất của Freedman. Đồng thời, ông đã chỉ ra một điểm quan trọng đó là tư cách thành viên có vai trò thực hiện nghi lễ trong gia đình là hàng đầu, quan hệ thân thuộc về mặt tự nhiên chỉ là hàng thứ yếu.

Bản thân Nhân học Trung Quốc luôn quan tâm đến vấn đề đô thị hóa và hiện đại hóa trong phương thức sinh hoạt của nông dân Trung Quốc. Những phương diện này trong chuyên ngành Nhân học phát triển được kích hoạt bởi tốc độ phát triển kinh ngạc của Trung Quốc. Sự phát triển này diễn ra đồng bộ với việc tái kiến tạo ngành Nhân học thành bộ môn nghiên cứu khoa học ở Trung Quốc. Những năm 1990, các nhà nhân học nỗ lực phiên dịch, giới thiệu và ứng dụng phương pháp Nhân học xã hội với phạm vi ngày càng rộng rãi. Tuy vậy, phần lớn nghiên cứu ở Trung Quốc có thể hiểu là vẫn tập trung vào ứng dụng Nhân học phát triển, ít

nghiên cứu chuyên sâu về truyền thống nghi lễ địa phương người Hán dưới góc độ Nhân học văn hóa.

Nếu nói rằng, việc xây dựng Nhân học thành một ngành khoa học ở Trung Quốc trải qua một lộ trình may mắn, thì với ngành Tôn giáo học cũng vậy⁷. Ở Viện Khoa học xã hội Trung Quốc, địa vị của Tôn giáo học rất cao, chỉ đứng sau môn Tư tưởng Chủ nghĩa Mác-Lênin. Ban đầu là do tôn giáo được định nghĩa khác đi, hơn nữa lại suy diễn từ việc hình thành hình thái ý thức với sự tiềm ẩn tính phản động. Để kết hợp giữa thực tiễn và lý luận, phạm vi chức trách của Cục Sự vụ Tôn giáo là quán triệt thực thi chính sách trên cơ sở phân tích phê phán đối với tôn giáo. Các đề tài nghiên cứu về tôn giáo Trung Quốc tương đối ít. Sớm nhất là ở Tứ Xuyên, Đại học Nhân dân và Nam Kinh vào thập niên 80 của thế kỷ XX. Trong vòng 15 năm qua, Tôn giáo học phát triển ở cấp số nhân, bao gồm cả việc phiên dịch số lượng lớn tác phẩm Tôn giáo học của Phương Tây, nhưng nghiên cứu thực chứng về truyền thống nghi lễ của Trung Quốc đương đại vẫn còn rất ít.

Trong lĩnh vực nghiên cứu tôn giáo Phương Tây, gần đây xuất hiện trào lưu phê phán lại hệ thống tư tưởng trong nghiên cứu tôn giáo, cũng chất vấn lại vấn đề tôn giáo thế giới và quá trình sáng lập bộ môn Tôn giáo học so sánh⁸. Phong trào phê phán này chất vấn việc phổ cập các khái niệm mang tính tôn giáo vốn có nguồn gốc từ nền thần học Phương Tây. Thay vào đó, một số nhà phê bình như Stark đã đề xuất vận dụng xã hội học tôn giáo vào lĩnh vực này. Họ thông qua lý thuyết lựa chọn về thị trường nghi lễ để thảo luận tính thực dụng của tôn giáo. Nhưng một bộ môn xã hội học tôn giáo so sánh mở rộng như vậy nhất định không tránh khỏi việc phê phán các khái niệm nền tảng vốn thuộc một lĩnh vực chính thể. Trong nội bộ ngành Nhân học, Asad cũng kêu gọi từ chối dùng từ tôn giáo thay thế thực tiễn luật lệ và truyền thống nghi lễ. Trong những tác phẩm sau này của mình, ông chủ trương nghiên cứu một cách hệ thống về lý thuyết hiện đại hóa, khái niệm thế tục hóa, ảnh hưởng của việc thế chế hóa định nghĩa tôn giáo Phương Tây đối với các xã hội ngoài Phương Tây⁹.

Nghiên cứu của Phương Tây về tôn giáo Trung Quốc cũng gặp trắc trở trong vấn đề định nghĩa của lĩnh vực nghiên cứu này. Nghiên cứu Phật giáo đương đại (thông thường tập trung vào triết học Phật giáo mà không phải là thực hành nghi lễ) có được chỗ đứng ở Bắc Mỹ và Châu Âu, còn

nghiên cứu Đạo giáo thì hết sức ít ỏi. Đa số chuyên đề nghiên cứu tôn giáo đều muốn giới thiệu phương diện tôn giáo của học thuyết Nho gia, nhưng rất nhiều trường đại học đặt nghiên cứu Nho học vào Khoa Triết học và Nghiên cứu Đông Á. Nhưng ở Khoa Tôn giáo thì hoàn toàn không tồn tại lĩnh vực nghiên cứu nào về tôn giáo bình dân Trung Quốc, hay có người gọi nó bằng từ tôn giáo công cộng địa phương. Nói theo Asad, chúng ta có thể hy vọng đem thực tiễn được gọi là truyền thống nghi lễ địa phương này trở thành đối tượng nghiên cứu của tôn giáo nào đó. Nếu như Maurice Freedman đã nói, tôn giáo Trung Quốc là một thể thống nhất, thì ngược lại, nó vẫn chưa trở thành đối tượng nghiên cứu có hệ thống. Nếu tôn giáo Trung Quốc như tôi chủ trương là một loạt hệ thống nghi lễ khác nhau, có lịch sử lâu dài và những tính chất phức tạp, có những phương thức biểu hiện khác nhau ở các khu vực khác nhau do ảnh hưởng của lịch sử địa phương, vậy thì có thể lý giải tại sao rất ít trường đại học nghiên cứu về hiện tượng phức tạp này. Đáng tiếc là, việc bỏ qua lĩnh vực nghiên cứu này đồng nghĩa với việc lĩnh vực trải nghiệm lớn lao đó của con người sẽ không tiếp tục được tìm hiểu.

Việc thể chế hóa đối với một định nghĩa về tôn giáo được rút ra từ Chủ nghĩa Mác trong vòng 50 năm qua ở Trung Quốc đã dẫn đến nhiều kết quả không nằm trong kế hoạch. Loại định nghĩa này cho rằng, mỗi tôn giáo cần thiết phải có tổ chức tôn giáo, lãnh tụ tôn giáo, giáo lý tôn giáo, niềm tin tôn giáo và những nghi lễ tôn giáo phản ánh giáo lý đó. *Văn kiện số 19 Quan điểm cơ bản và chính sách cơ bản về vấn đề tôn giáo thời kỳ xã hội chủ nghĩa của nước ta năm 1982* quy định: “Tôn trọng và thúc đẩy tự do tín ngưỡng tôn giáo”. Văn kiện này nhắc lại việc bảo hộ tự do tín ngưỡng tôn giáo quy định trong pháp luật được ban bố trước năm 1949 và trong Hiến pháp đầu tiên của Trung Quốc năm 1954. Giống như tình hình pháp luật thời kỳ trước đây, *Văn kiện số 19* giới hạn sự tự do tín ngưỡng tôn giáo này vào năm tôn giáo lớn là Phật giáo, Đạo giáo, Islam giáo, Công giáo và Tin Lành. Điều 36, *Văn kiện số 19* quy định, Nhà nước chỉ bảo hộ hoạt động tôn giáo “bình thường”, nhưng lại không đưa ra định nghĩa về khái niệm này. *Văn kiện số 6 Thông tri về việc tiến tới làm tốt một số vấn đề về công tác tôn giáo năm 1991* quy định, mọi đoàn thể tôn giáo phải đăng ký với chính quyền. Bất cứ đoàn thể nào chưa qua đăng ký theo quy định là bất hợp pháp. Văn kiện này bao gồm các quy định mới về tổ chức nội bộ đoàn thể tôn giáo như nhân

sự và tài chính. Năm 1994, Quốc Vụ viện ban hành điều lệ mới về trình tự đăng ký. Năm 1999, Trung Quốc nhắc lại quyền lực của nhà nước trong việc phân biệt niềm tin tôn giáo chính thống và phi chính thống, xếp Pháp Luân công vào loại tà giáo phi pháp. Sau đó, ngày 01/3/2005, Quốc Vụ viện ban hành bộ *Điều lệ sự vụ tôn giáo* mới, chủ yếu quy định về một số vấn đề hành chính như đăng ký, tổ chức nội bộ của đoàn thể tôn giáo và sự giám sát của cơ quan nhà nước. Văn bản này không nói về “tự do tín ngưỡng tôn giáo”, nhưng vẫn giữ cách nói không rõ ràng về “hoạt động tôn giáo bình thường”.

Một quy định rõ ràng từ rất sớm có ảnh hưởng đến phạm vi hoạt động tôn giáo bình thường được thấy từ một văn kiện do Văn phòng Chính đồn Đảng, Tỉnh ủy Triết Giang ban hành năm 1984 được tuyên bố trên toàn quốc: “Đồng chí Đặng Tiểu Bình trong bài phát biểu tại Hội nghị Đại biểu Toàn quốc của Đảng đã chỉ ra một cách nghiêm túc: Mấy năm gần đây, sản xuất đi lên, nhưng những độc hại của Chủ nghĩa Tư bản và Chủ nghĩa Phong kiến vẫn còn chưa giảm thiểu đến mức độ thấp nhất có thể, thậm chí những việc xấu đó đã phục hồi sau một thời gian dài tuyệt tích kể từ hồi Giải phóng (năm 1949). Những vấn đề này cần được chúng ta chú ý cao độ. Thời kỳ trước đây, một số địa phương của tỉnh ta, đặc biệt là một số vùng nông thôn đã buông lỏng công tác chính trị tư tưởng, hoạt động mê tín phong kiến và hoạt động tôn giáo phong kiến đã ngóc đầu dậy, đầu độc một cách nghiêm trọng đến quần chúng, đặc biệt là thế hệ thanh thiếu niên, ảnh hưởng đến việc xây dựng văn minh tinh thần xã hội chủ nghĩa. Một số đảng viên và cán bộ đảng viên cũng tham dự hoạt động mê tín phong kiến và hoạt động tôn giáo. Đối với loại hủ hóa này, cần kết hợp việc chỉnh đàng, áp dụng biện pháp hữu hiệu, kiên quyết xóa bỏ và chỉnh sửa”.

Cần nói rõ rằng, “hoạt động tôn giáo bình thường” nhận được sự bảo hộ của Nhà nước như quy định của Hiến pháp Trung Quốc là để chỉ Phật giáo, Đạo giáo, Islam giáo, Công giáo và Tin Lành căn cứ theo truyền thống và tập quán, tiến hành các hoạt động tôn giáo tại cơ sở thờ tự tôn giáo hoặc tại gia như bái Phật, tụng kinh, thắp hương, cầu nguyện, giảng đạo, thụ giới, ăn chay, làm các lễ tiết tôn giáo, làm lễ lúc lâm chung, v.v... Nếu chưa qua phê chuẩn của cơ quan hữu trách, tự ý xây dựng chùa miếu, tiến hành các hoạt động mê tín phong kiến, vượt quá phạm vi cho phép của chính sách tôn giáo, đều phải đình chỉ. Xây dựng nhà thờ họ,

biên soạn gia phả, tế tổ liên dòng họ đều là hoạt động tôn giáo phong kiến, chế độ xã hội chủ nghĩa không dung túng và cho phép. Thịnh thần giáng tiên, xua đuổi bệnh tật ma quỷ, cầu mưa trừ thiên tai, bói toán xem quẻ, xem mặt đoán chữ, phong thủy âm dương đều là hoạt động mê tín phong kiến, cần kiên quyết loại bỏ; phạm là làm nguy hại nghiêm trọng đến lợi ích quốc gia và sinh mệnh, tài sản của nhân dân, cần kiên quyết đấu tranh¹⁰.

Những định nghĩa tôn giáo kiểu như vậy hoàn toàn không tiếp cận phù hợp với thực tiễn nghi lễ các địa phương Trung Quốc. Ngược lại, những định nghĩa đó đã cắt vụn thực tiễn đương đại, một số được cho là có thể chấp nhận, nhưng một số lại không thể (ví dụ việc nhập hồn và thờ cúng tổ tiên). Dễ nhận thấy, loại định nghĩa này và những chính sách, chế độ tương ứng với nó được ứng dụng trong các lĩnh vực truyền thống nghi lễ cổ truyền ở các địa phương. Ở đó không tìm thấy, không dễ phân biệt rõ ràng các yếu tố tổ chức tôn giáo, lãnh tụ tôn giáo, giáo lý tôn giáo hoặc thực tiễn tôn giáo - những nghi lễ phản ánh ý nghĩa của các tín điều tôn giáo. Trong lĩnh vực hoạt động nghi lễ tồn tại phổ biến nghi lễ nhập hồn cần phải tiếp nhận lý giải khác với hiện tượng thần thánh khai thị của tôn giáo trong sách vở. Bất kể là trong trường hợp thờ cúng tổ tiên hay là các yếu tố quan trọng đằng sau nhiều mô thức sùng bái thần linh cổ truyền theo tổ chức của địa phương, sự quan trọng của dòng tộc đã thể hiện tính liên tục của chức năng nghi lễ cơ bản thường nhật của gia tộc.

Một biện pháp đối phó với vấn đề này của Trung Quốc trong vòng 15 năm qua là đem các thực tiễn nghi lễ cổ truyền quy về loại phong tục dân tục (folklore), từ đó thay đổi nó đến mức có thể được tiếp nhận. Đồng thời, thay đổi nó đến mức thuộc sự bảo hộ to lớn của nền văn hóa Trung Quốc. Nó có thể được phục hồi trong công cuộc mang tính dân tộc chủ nghĩa. Chủ nghĩa dân tộc đã vạch ra một truyền thống lâu dài, tăng cường phát triển văn hóa và tố chất nhân dân. Ví dụ, cực đoan nhưng thường thấy nhất là truyền bá văn hóa hiện đại cho các tộc người bị coi là không có văn hóa. Kết quả rõ rệt của sự truyền bá quan điểm đó là việc mọi người thường nghe thấy người dân nói rằng “chúng tôi không có văn hóa” khi tham dự các hoạt động nghi lễ phức tạp. Cũng họ “đang tiến hành các hoạt động mê tín phong kiến”. Hoạt động mê tín phong kiến của họ chẳng lẽ không phải là việc rất to lớn? Hiển nhiên từ ngữ trong ngôn ngữ thông dụng đó nằm trong ngữ cảnh hết sức căng thẳng.

Một phương diện trong vấn đề về định nghĩa và quan niệm nói trên cần phải thảo luận thêm một chút. Bởi vì, nó đã đặt ra bối cảnh cho báo cáo dưới đây về hoạt động nghi lễ ở vùng Bồ Điền hiện nay. Trong khuôn khổ học thuật và quyết sách của Trung Quốc, nghiên cứu truyền thống tôn giáo dân tục nghĩa là nghiên cứu những cuộc khởi nghĩa nông dân có nguyên do tôn giáo, cũng chính là nói đến các phong trào cứu thế và hội kín giống như tác phẩm *Lịch sử tôn giáo dân gian* (xuất bản năm 1992) do Mã Tây Sa và Hàn Bính Phương viết. Trên thực tế, lĩnh vực tôn giáo dân tục Trung Quốc tương đồng với nghiên cứu mê tín, cũng được các định nghĩa nói trên cho là hành vi phi pháp và dị đoan. Các nhà nghiên cứu như Overmyer (1976, 1999), Seiwert (2003) và Ter Haar (1992) đã nỗ lực thông qua chứng minh tính hạn chế ở góc độ nghiên cứu học thuật như sau: Một là, tuyệt đại đa số phong trào tôn giáo dân tục trong lịch sử Trung Quốc đều hòa bình, không nói nhiều đến việc tạo phản. Hai là, những hành vi tạo phản thông thường xuất phát từ hành vi áp bức của nhà nước.

Ter Haar mô tả cặn kẽ những tiêu chí mang ý nghĩa châm biếm đó trong quá trình lịch sử và ảnh hưởng mà các giả thuyết đều chưa có dịp kiểm tra. Nhưng những sự kiện xảy ra vào cuối những năm 1990 mà mọi người đều biết chỉ là một bước làm tình hình xấu đi trong xu thế của học thuật Trung Quốc, thể hiện ở sự gia tăng nhanh chóng các xuất bản phẩm liên quan đến các hội kín từng xuất hiện trong lịch sử cũng như sự xuất hiện của các tài liệu mới nói đến phương pháp nghiên cứu so sánh liên quan đến tà giáo (từ cults hiện đang được hiểu theo nghĩa phản diện). Đương nhiên, để phản hồi lại, rất nhiều học giả cũng thử phát triển một hướng tiếp cận toàn diện có tính khoan dung hơn, hài hòa hơn trong phương pháp nghiên cứu tôn giáo. Cho dù vậy, ngay cả công trình nghiên cứu gần đây của Mã Tây Sa về tôn giáo dân tục Trung Quốc vẫn gần như toàn nói về tôn giáo bí mật¹¹.

Từ một góc độ nào đó, những xu thế này thể hiện sự tiếp tục thái độ khinh miệt của tầng lớp tinh hoa Trung Quốc buổi đầu đối với truyền thống nghi lễ địa phương. Tầng lớp Nho gia được sự ủng hộ ở một mức độ nào đó của giới tu sĩ Phật giáo và Đạo giáo, đều tìm kiếm sự tài trợ của triều đình, sự ủng hộ của thân sĩ và quan lại có nguồn sở hữu đất đai. Trong triều đình, những người này đều giữ một khoảng cách nhất định với truyền thống nghi lễ địa phương. Nhưng chính giới nhân văn Nho gia

cũng phải giữ mối quan hệ nhất định với các đền miếu ở quê nhà của họ. Tầng lớp tăng sĩ và đạo sĩ trung lưu là những người can thiệp sâu vào truyền thống nghi lễ địa phương. Rất có khả năng mối quan hệ mật thiết giữa Thiên Sư đạo và xã hội địa phương Trung Quốc, đặc biệt là ở Phương Nam, đã gây nên sự hoài nghi của triều đình, cuối cùng dẫn đến việc triều đình cắt bỏ sự ủng hộ và tài trợ đối với phái Đạo giáo này. Nhưng xã hội địa phương vẫn tiếp tục ủng hộ nghi lễ Đạo giáo, cung cấp nguồn viện trợ kinh tế cần thiết cho sự tồn tại và phát triển nhiều hình thức nghi lễ địa phương. Những hình thức nghi lễ Đạo giáo độc lập phát triển lên được trên cơ sở tương quan với truyền thống nghi lễ địa phương. Lý luận và thực tiễn tôn giáo mới dưới mô thức của nhà nước và công dân của nước Cộng hòa Nhân dân Trung hoa dẫn đến phương thức không chế có hệ thống còn sâu sát hơn so với sự công kích lúc có lúc không của chính quyền cuối thời nhà Thanh. Điều này là chứng đa nghi khác nhau của nhà nước. Đối với vương triều phong kiến, kế hoạch của họ là thông qua biện pháp nghi lễ để khuếch trương quyền lực vũ trụ của đế chế đối với việc giáo hóa xã hội và các gia tộc. Nhưng trên thực tế, người đại diện cho nghi lễ triều đình đã gặp phải quyền lực vũ trụ và các chuyên gia nghi lễ bản địa có tính đa dạng rõ rệt. Điều đó thách thức họ nỗ lực duy trì mô thức quyền lực vũ trụ. Chính hợp hình thức nhà nước hiện đại và yêu cầu cụ thể hóa đã sáng tạo ra những nhu cầu khác nhau về phương thức giáo hóa, dẫn đến cuộc đấu tranh biện chứng lý tính giữa sự phát triển với lực lượng phản kháng mà thông thường được quan chức nhà nước cho là thần bí mê tín phong kiến. Bởi vậy, tính liên tục bề ngoài phương thức đối đãi với thực tiễn nghi lễ dân tục từ đế chế phong kiến cho đến Chính phủ Dân quốc và Chính phủ Cộng hòa Nhân dân Trung Hoa đã trùm lên những biến đổi to lớn ở phương diện định nghĩa và sách lược phát sinh theo đà trôi dạt của nhà nước - quốc gia hiện đại vốn đang sở hữu một lực lượng chính trị mới.

Trong giới học thuật Phương Tây thế kỷ XX, Đạo giáo được cho là sự suy thoái của phong trào triết học lâu đời và cao quý, hoặc nhiều hơn cả là một hình thái vụ thuật cá nhân không quan hệ gì với đời sống xã hội (Weber). Mãi cho đến thập niên 60 của thế kỷ XX, chỉ sau khi Schipper và Saso phát hiện ra truyền thống nghi lễ Đạo giáo còn tiếp diễn ở Đài Loan, mới bắt đầu có những khảo cứu sâu thêm về mối liên hệ phức tạp giữa Đạo giáo với truyền thống nghi lễ địa phương. Quá trình tiến hành

chậm chạp của nghiên cứu về truyền thống nghi lễ Đạo giáo ở các địa phương của Trung Quốc trong vòng 25 năm qua đã hiện lên một bức tranh ngày càng rõ nét tính đa dạng về mô hình nghi lễ thể hiện trong sự kết hợp độc đáo giữa truyền thống nghi lễ Đạo giáo vốn có ảnh hưởng tương hỗ với nghi lễ địa phương và thần linh địa phương. Những truyền thống nghi lễ địa phương đó cùng với sự vay mượn truyền thống nghi lễ bác học của Nho giáo, Phật giáo và Đạo giáo khiến cho việc khái quát một cách đơn giản về một hệ thống thống nhất của tôn giáo Trung Quốc là không khả thi. Những đặc tính đa dạng phong phú đó làm cho người ta liên tưởng đến tính phức tạp của hệ thống nghi lễ địa phương ở Hy Lạp trước khi được hệ thống hóa thành một thần điện Olimpia thống nhất. Đằng sau tính đa dạng có rất nhiều hình thức tổ chức mang tính địa phương phức tạp.

Đơn thuần nhìn vào những con số thì đó là những hiện tượng luôn có ảnh hưởng to lớn, cho dù nó nằm trong tình trạng bị giới học thuật truyền thống lẫn hiện đại xem nhẹ. Đương nhiên, cách nhìn nhận của một người về Trung Quốc thường chịu ảnh hưởng bởi những điều anh ta mắt thấy tai nghe. Sự phát triển quá độ của kinh tế Trung Quốc đều có nhìn thấy ở mọi thành phố, thị trấn, thôn quê của quốc gia này. Nhưng khoảng cách giữa giàu và nghèo vẫn tiếp tục phát triển nhanh khiến cho người ta lo lắng. Cho dù có sự phổ cập của kỹ thuật công nghệ thông tin, khác biệt về trải nghiệm cuộc sống thường nhật giữa thành thị và nông thôn vẫn gia tăng khoảng cách. Sự phục hưng của thực tiễn nghi lễ xem ra đã bén rễ sâu ở rất nhiều vùng nông thôn, nhất là khu vực lân cận với các thành phố, nhưng ngược lại vẫn giữ cự ly hoặc có đủ sự phức tạp (do nguyên nhân lịch sử) để bảo tồn tính tự chủ của văn hóa. Do tính chất của vấn đề này, cho dù con số xác định là rất cao (đến hàng triệu), nhưng vẫn luôn không thể thống kê một cách khách quan số người tham gia những nghi lễ thực tiễn ở địa phương.

Trong giới học thuật Trung Quốc và trong phạm vi của chính sách tôn giáo, cùng với tính khoan dung hơn đối với các hoạt động tôn giáo chính thức, luôn có một nhận thức rất rõ về xu thế phát triển thế tục hóa trong nhân khẩu thành thị. Phạm vi chức quyền hiện tại của cơ quan địa phương của Cục Sự vụ Tôn giáo vẫn còn quản lý sự vụ dân tộc, thể hiện sự thừa nhận trên thực tế bình diện văn hóa càng mở rộng đến truyền thống nghi lễ địa phương của người Hán và người dân tộc thiểu số. Điều

chẳng may có thể dự đoán là, như thế sẽ dẫn đến một phương pháp đo đếm quan liêu. Ví dụ, các đền miếu ở địa phương thường bị quy về loại Đạo giáo để chính quyền có thể tiếp nhận và cho đăng ký. Như thế có lợi cho việc quản lý và giám sát chặt chẽ hơn của chính quyền đối với vấn đề tài chính hoặc các phương diện hữu quan khác của truyền thống nghi lễ địa phương. Quá trình này ở một số phương diện trùng lặp với chính sách quan phương về tôn giáo cổ truyền của chính quyền Đài Loan trong vòng 50 năm qua. Các đền miếu thuộc phong trào Tam Nhất giáo ở khu vực Hung Hóa được định vị thành sơ sở hoạt động tôn giáo địa phương đã chứng minh tính linh hoạt địa phương trong việc vận dụng loại khái niệm cá biệt này. Khái niệm tôn giáo địa phương đã vượt quá giới hạn chính sách về năm tôn giáo chính thức được công nhận và thể hiện nhận thức càng sâu sắc đối với kinh nghiệm nền tảng vốn có sức sống bền bỉ và phức tạp. Tình hình phong trào Tam Nhất giáo trong nhiều năm nay luôn xin chính quyền công nhận, đột phá này là thành tựu chung của hai phía.

Lộ trình khảo cứu những vấn đề này bắt đầu từ việc thông qua phân tích về đời sống và tổ chức ở nông thôn Trung Quốc đương đại. Tôi kiến nghị sử dụng một lộ trình khác để nhìn nhận truyền thống nghi lễ địa phương là sự thúc đẩy của đời sống thường nhật, mà không phải là không gian thiêng riêng biệt hoặc lĩnh vực tư nhân sùng bái một cái gì cụ thể hóa. Việc đề xướng xem nghi lễ địa phương là sự thúc đẩy của đời sống thường nhật hoàn toàn không chỉ nhấn mạnh nghi lễ hóa cao độ các cơ sở tương hỗ của xã hội thường ngày, mà còn muốn hướng đến những không gian của hội hè và tình hữu nghị trong đời thường được làm mạnh mẽ thêm trong chính hoạt động nghi lễ¹². Đương nhiên, Lefebvre luôn nỗ lực vào việc mô tả những không gian đó bị mối quan hệ tư bản chủ nghĩa hệ thống hóa quá độ như thế nào. Một điểm hết sức thú vị về hoạt động nghi lễ đương đại là nó có thể co lại hoặc duỗi ra trước lực lượng tư bản chủ nghĩa hoặc lực lượng quốc gia dân tộc chủ nghĩa, rất nhanh tạo ra sự phản tác dụng ngay trong những lực lượng đó, đồng thời vẫn có thể bảo tồn lực lượng để cung cấp năng lực thuộc lĩnh vực kinh nghiệm mới mẻ trong việc xây dựng xã hội sơ tại. Muốn nhận thức được tốt hơn về những hoạt động nghi lễ như vậy, ở đây cần phải đưa ra một bối cảnh lịch sử sơ lược.

Trần Anh Đào dịch

(Kỳ sau đăng tiếp)

CHÚ THÍCH:

- 1 Maurice Freedman (1974), “On the Sociological Study of the Chinese Religion”, in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford: 34.
- 2 Stephen Feuchtwang, Fang-long Shih and Paul François Tremlett (2006), “The Formation and Function of the Category Religion in Anthropological Studies of Taiwan”, *Method and Theory in the Study of Religion*, No. 18.
- 3 Stephen Feuchtwang, Fang-long Shih and Paul François Tremlett (2006), “The Formation and Function of the Category Religion in Anthropological Studies of Taiwan”, *ibid.*
- 4 Catherine Bell (1989), “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of Popular Religion”, *History of Religions*, No. 29.
- 5 Stephen Feuchtwang (2001), *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Surrey Curzon, Richmond; Stephen Feuchtwang ed. (2004), *Making Place: State Projects, Globalization and Local Responses in China*, UCL Press, London.
- 6 Wang Mingming (1995), “Place, Administration and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian”, *Late Imperial China*, No. 16: 33-79.
- 7 Fenggang Yang (2004), “Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Studies in Communist China”, *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, No. 2: 101-119; Fenggang Yang and Joseph B. Tamney eds. (2005), “State, Market, and Religions in Chinese Societies”, *Religion and the Social Order*, Vol. 11, Brill, Leiden.
- 8 Russell T. McCutcheon (1997), *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxford; Daniel Dubuisson (trans. by W. Sayers, 2003), *The Western Construction of Religion*, Johns Hopkins Press, Baltimore; Timothy Fitzgerald (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford; Tomoko Masuzama (2005), *The Invention of World Religions: Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago.
- 9 Talal Asad (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- 10 *Quang Minh nhật báo*, ngày 1/3/1986.
- 11 Ma Xisha/ 马西沙 ed. (2008), *中国民间宗教论文集* (Tập bài viết về tôn giáo dân gian Trung Quốc), Beijing.
- 12 Henri Lefebvre (trans. by D. Smith Nicholson, 1991), *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.

TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. Talal Asad (1993), *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
2. Talal Asad (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford.
3. Catherine Bell (1989), “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of Popular Religion”, *History of Religions*, No. 29.

4. Alan John Uck Lum Chun (2000), *Unstructuring Chinese Society: The Fictions of Colonial Practice and the Changing Realities of "Land" in the New Territories of Hong Kong*, Harwood Academic, Amsterdam.
5. Kenneth Dean (1993), *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton University Press, Princeton.
6. Kenneth Dean (1998), *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*, Princeton University Press, Princeton.
7. Kenneth Dean (1998), "The Transformation of State Sacrifice at the Altar in the late Ming and Qing in the Xinghua Region", *Cahiers d'Extrême-Asie*, No. 10: 19-75.
8. Kenneth Dean (2001), "China's Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China", in *Collected Papers from the International Conference on Social, Ethnic and Cultural Transformation*, Center for Chinese Studies, Taipei: 77-109.
9. Kenneth Dean (2009), "Spirit Mediums as Global Citizens: Tracing Transnational Ritual Networks from the Village Temples of Shiting/ 石庭, Putian/ 莆田 to Southeast Asia", forthcoming in Tan Wailun, ed., *Studies on Chinese Religion and Local History*, CUHK Press, Hong Kong.
10. Dean and Zheng Zhenman (1995), *Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian*, Vol. 1: *The Xinghua Region*, Fujian Peoples Publishing House, Fuzhou.
11. Dean and Zheng Zhenman (2003), *Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian: The Quanzhou Region*, 3 vols, Fujian Peoples Publishing House, Fuzhou.
12. Dean and Thomas Lamarre (2003), "Ritual Matters", in T. Lamarre and Kang Nai-hae eds., *Traces 3: Impacts of Modernities*, Hong Kong University Press, Hong Kong: 257-284.
13. Dean and Thomas Lamarre (2007), "Microsociology and the Ritual-Event", in Anna Hickey-Moody and Peta Malins eds., *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, London:181-197.
14. Gilles Deleuze (1994), *Difference and Repetition*, London.
15. Hent De Vries (2008), "Introduction: Why Still Religion", in *Religion: Beyond a Concept (The Future of the Religious Past, Vol.1)*, Fordham University Press, New York: 1-98.
16. Prasenjit Duara (1988), *Culture, Power and the State: Rural North China 1900-1942*, Stanford University Press, Stanford.
17. Prasenjit Duara (1995), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Stanford University Press, Stanford.
18. Daniel Dubuisson (trans. by W. Sayers, 2003), *The Western Construction of Religion*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
19. Johannes Fabian (2002), *Time and the other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.
20. David Faure (1986), *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong, Oxford University Press, Hong Kong.
21. David Faure (2007), *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, Stanford University Press, Stanford.

22. David Faure and Helen Siu eds. (1995), *Down to Earth: The Territorial Bond in South China*, Stanford University Press, Stanford.
23. Stephen Feuchtwang (2001), *Popular Religion in China: The Imperial Metaphor*, Surrey Curzon, Richmond.
24. Stephen Feuchtwang ed. (2004), *Making Place: State Projects, Globalization and Local Responses in China*, UCL Press, London.
25. Stephen Feuchtwang, Fang-long Shih and Paul François Tremlett (2006), “The Formation and Function of the Category Religion in Anthropological Studies of Taiwan”, *Method and Theory in the Study of Religion*, No. 18: 37-66.
26. Timothy Fitzgerald (2000), *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford.
27. Maurice Freedman (1974), “On the Sociological Study of the Chinese Religion”, in A. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.
28. Bruno Latour (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.
29. Henri Lefebvre (trans. by D. Smith Nicholson, 1991), *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.
30. Ma Xisha/ 马西沙 and Han Bingfang/ 韩秉方 (1992), *Zhongguo minjian zongjiaoshi/ 中国民间宗教史* (Lịch sử tôn giáo dân gian Trung Quốc), Renmin Chubanshe, Shanghai.
31. Ma Xisha/ 马西沙 ed. (2008), *中国民间宗教论文集* (Tập bài viết về tôn giáo dân gian Trung Quốc), Beijing.
32. Tomoko Masuzama (2005), *The Invention of World Religions: Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago.
33. Russell T. McCutcheon (1997), *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxford.
34. Daniel Overmyer (1976), *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China*, Harvard University Press, Cambridge.
35. Daniel Overmyer (1999), *Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Harvard University Press, Cambridge.
36. Hubert Seiwert (2003), *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Brill, Leiden.
37. Gabriel Tarde (1999), *Monadologie et Société (Oeuvres de Gabriel Tarde, Vol. 1)*, Institute Synthélabo, Paris.
38. Barend J. Ter Haar (1992), *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History*, Brill, Leiden.
39. Wang Mingming (1995), “Place, Administration and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian”, *Late Imperial China*, No. 16: 33-79.
40. Robert P. Weller (1999), *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan*, Boulder, Westview Press, Colorado.
41. C.K. Yang (1961), *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, University of California Press, Berkeley.

42. Mai-hui Mayfair Yang (2000), "Putting Global Capitalism in Its Place", *Current Anthropology*, No. 41: 477-509.
43. Fenggang Yang (2004), "Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: The Birth and Growth of Religious Studies in Communist China", *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, No. 2: 101-119.
44. Fenggang Yang and Joseph B. Tamney eds. (2005), "State, Market, and Religions in Chinese Societies", *Religion and the Social Order*, Vol. 11, Brill, Leiden.
45. Anthony C. Yu (2005), *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives*, Open Court, Chicago.
46. Zhenman Zheng (trans. by Michael Szonyi with the assistance of David Wakefield and Kenneth Dean, 2000), *Family Lineage Organization and Social Change in Ming and Qing Fujian*, University of Hawaii Press, Honolulu.

Abstract

THE LOCAL TRADITION OF RELIGIOUS RITUAL IN SOUTHEAST CHINA - CHALLENGES IN TERMS OF THE DEFINITION ON RELIGION AND RITUAL THEORY (Part 1)

The article started from the description of religious rites in a hamlet in Hung Hóa area, Fujian province, China on the occasion of the full moon in January. The article discussed the rites from various aspects; this ritual not only raised the issue to the definition of religion, but also learnt about ritual theory hidden within it. The organizers of the rites had a very flexible operating skills. They just created local identity; obtaining the sources of capital and the State logo; creating a "second Government" in the region; participating passionately in local politics, economic and cultural activities.

Key words: Religious rites, Fujian, China, religious definition.